

El carácter simbólico de las ideas religiosas resulta de que la creencia religiosa emana de una necesidad personal. Buscamos formas en las cuales podamos representar la existencia como un imperio en donde se afirma en todos sus derechos el ideal á que atribuimos más valor. Todavía en este punto la filosofía kantiana denota—con todas sus imperfecciones—un gran progreso, comparada con la ortodoxia y la teología del *Aufklärung*.

c)—La religión positiva.

Deben ser las ideas de la religión positiva como las de la religión natural. Kant obtiene esta consecuencia en su notable obra *Religion en los límites de la simple razón* (1793). En vez de preguntarse si las ideas de la religión positiva pueden subsistir ante el tribunal de la ciencia, de la naturaleza y de la crítica histórica, Kant se pregunta cuál es la importancia de ellas para la vida humana desde el punto de vista moral y qué partes de su contenido pueden alimentar y sostener la vida. Esa es constantemente la gran cuestión, porque de su solución depende el valor que debe atribuirse á estas ideas (cuquiera que sea la sentencia de la física ó de la historia). Es muy natural que Kant no se haya ocupado más que del cristianismo, como de la religión positiva que tenía más cerca. Pero es extraño que discuta sobre todo los dogmas del pecado y de la gracia, aquellos precisamente de los que se tenía por lo menos pendiente el sentido en el período del *Aufklärung*. Se encuentra con que estos dogmas contienen profundas verdades morales; lo que refiere la Biblia como sucesos históricos exteriores se interpreta como hechos espirituales interiores en el alma del hombre, como expresión de luchas en la voluntad humana.

En el dogma del pecado y de la caída, Kant halla la expresión de una verdad confirmada por la experiencia por oposición á la voluntad interior, cuya ley es la ley moral, se manifiesta una inclinación á colocar las exigencias de la sensibilidad por encima de las de la razón. La ley se opone á la

Ley (como en Böhme Dios se opone á Dios), porque no es el mal la sensibilidad misma, sino la voluntad que vierte la justa relación, según la cual la razón reina sobre la sensibilidad y erige en norma la relación inversa. El mal radical en el hombre es esta inversión de la relación recíproca de los móviles. La ética filosófica toma el mal radical como un hecho dado empíricamente: la Biblia expone su origen como un suceso histórico, y hace preceder en el tiempo la mala naturaleza del hombre por la buena, é interrumpe el estado de inocencia por la caída. Al introducir un tentador, confiesa que no se puede dar una explicación absoluta.

Pero al lado del mal radical, hay siempre en el hombre una disposición al bien que puede desenvolverse, sobre todo, por la admiración de buenos ejemplos. Jamás desaparece por completo la facultad de estimar el bien, aun no pudiendo hacerse á sí mismo. Esta facultad, de la que resulta la conciencia moral, es el ideal de nuestra naturaleza, el cielo interior en nosotros, en oposición al mal radical, que es el infierno interior. En nuestra naturaleza hay un modelo incomprendible, un ideal immanente, que en la Biblia se representa como el hijo de Dios que desciende sobre la tierra y toma forma humana. El Hombre-Dios es la idea de la naturaleza humana en su perfección. Aquí todavía se pinta como suceso histórico lo que al filósofo aparece como una relación eterna: la relación del bien, del ideal con la naturaleza humana, concebido como una fuerza que ofrece un violento contraste con otras inclinaciones de esta naturaleza. El combate entre Satan y Cristo es un combate que se libra en el seno de la naturaleza humana. Durante este combate, el Dios que está en nosotros debe espiar los actos de nuestra mala voluntad. El nuevo hombre que debe nacer, sufre por los pecados del hombre viejo. A éste corresponde en nuestra experiencia el arrepentimiento, que supone una nueva dirección de la voluntad que asume los sufrimientos destinados á salir de la antigua voluntad. Allí está el fondo ético del dogma de la gracia. En verdad, la formación del hombre ideal en nos-

otros no puede ser un *processus* definitivo: á lo sumo, es posible un resultado aproximado; pero desde el punto de vista supremo, la aproximación sucesiva está vista y estimada como totalidad, sin tener en cuenta la relación en el tiempo.

Kant tiene conciencia clara de que tal interpretación simbólica difiere en absoluto de la explicación histórica, y deja esta última á la investigación del sabio. Pretende que la interpretación simbólica y moral confiere á los libros religiosos un valor ético durable, y que, positivamente, se toma este camino, y se le ha tomado siempre, si se quiere hacer prácticamente fecunda la religión. Tal interpretación es tanto más legítima, por cuanto las disposiciones morales del hombre han ejercido involuntariamente su influencia en el desenvolvimiento de las ideas religiosas, y han dejado su huella sobre las mismas revelaciones. Jamás podremos llegar á conocer lo ideal y divino por un camino puramente exterior é histórico. El arquetipo más elevado está siempre en nuestro espíritu. Sólo por el Dios que está en nosotros conocemos el Dios que está fuera de nosotros, y este Dios en nosotros es el único ante el que se doblan las rodillas (*Hojas sueltas*, página 218). El Dios en nosotros interpreta cuanto se presenta con la pretensión de estar revelado. Si Abraham hubiera considerado esta verdad, no pone la mano sobre su hijo; si los inquisidores hubiesen tenido esto en cuenta, á nadie condenan por sus dogmas. La ley moral en nosotros es más segura que ninguna creencia (*Religión en los límites*, etc., página 289 y siguientes).

Según Kant, se producen cosas tan maravillosas en el seno del hombre, que no hay necesidad de admitir sucesos exteriores para explicarlas—estando dado, sobre todo, que cualquier explicación de este género es ilusoria. Dejaba indeciso el misterio de los hechos relatados en la Biblia; sin embargo, «venera la envoltura de una doctrina, cuyo testimonio reposa en un documento que se conserva imborrable en las almas y no tiene necesidad de ningún milagro» (*Religión en los límites*, etc., pág. 117).

Solamente pide que el elemento histórico y dogmático «estacionario» de la religión se subordine cada vez más al elemento interno y ético. La creencia histórica sólo tiene una importancia provisoria y simbólica. La Iglesia visible debe aproximarse cada vez más á la verdadera Iglesia, á la Iglesia invisible, en donde cada individuo está en relaciones inmediatas con la soberana verdad. Entonces cesará la diferencia degradante entre los doctores de la ley y los laicos, diferencia fundada en la necesidad de poseer una erudición histórica para comprender la religión positiva. El reino de Dios no es un reino de sacerdotes. Desde la Reforma no hubo en eso progreso absoluto. Que se le prohiba al laico la lectura de la Biblia, ó que se le diga: busca en la Biblia, pero en ella no encontrarás más que lo que nosotros encontramos—el resultado es el mismo.—Entonces, dinos al punto qué contraste, y nos ahorraremos el trabajo de leerla (*Hojas sueltas*, pág. 402). La pretensión de fe dogmática es aún más incómoda que las observaciones anteriores exigidas por el catolicismo. Si el cristianismo consiste en eso, no es este, dice Kant, lugar de decirlo: «mi peso es ligero».

El mismo debía sentir que la Iglesia interpretase el cristianismo de un modo distinto que él; sin embargo, estaba convencido de que la evolución religiosa tomaba la dirección que había entrevisto. Acaso tenga razón también en esto, bien que se hayan acusado más las oposiciones religiosas desde la aparición de su obra sobre filosofía de la religión; Esta obra hizo época para la misma filosofía de la religión; la lucha que en ella se sostenía entre lo interior y lo exterior, así como su afirmación de la importancia de los sucesos interiores de la vida individual, le aseguran un valor durable para todos los tiempos. En psicología religiosa y para la concepción histórica de la religión, deja mucho que desear. Pero el siglo nuevo se impuso la tarea de completar las ideas de Kant en este punto.

6.—IDEAS ESPECULATIVAS CON BASE ESTÉTICA Y BIOLÓGICA (*Crítica de la facultad de juzgar*).

a)—Los dos mundos y su unidad posible.

En la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), Kant desenvuelve ideas que exceden los límites en el interior de los cuales su filosofía se detiene de ordinario. En vez de autorizarse con una creencia moral, término de su concepción en las precedentes obras, aquí su pensamiento aborda problemas más atrevidos en un gran sistema, donde podían cumplirse la unidad de los contrarios que hasta entonces había dejado á la vista.

Kant viajó por vastas llanuras con distinciones profundas, que no le eran necesarias, para llegar á sus resultados. Sólo distinguiendo entre fenómenos y cosas en sí, habrá sido capaz de probar el valor real del conocimiento racional, y sólo distinguiendo entre el mundo empírico y el inteligible, habrá pensado poder conciliar la autonomía de la voluntad con la determinación del carácter empírico de la naturaleza. Los dos mundos: mundo fenomenal (de la naturaleza, de la experiencia), de una parte, y de la otra, mundo inteligible (de la libertad, de los fines), están enfrente, como si fuesen absolutamente distintos y completamente extraños entre sí; tal es el resultado de la teoría del conocimiento y de la moral kantiana, y su filosofía de la religión ha remediado esto, pero de un modo bastante superficial, por medio de postulados. Su poderosa reflexión crítica le hacía volver, sin embargo, sobre estos resultados, preguntándose si es legítimo considerar estas oposiciones como absolutas é inconciliables. El mismo hombre es más ser natural que ser inteligible y fenómeno, que cosa en sí. Hay, pues, aquí un punto de unidad de los dos mundos. El hombre vive y obra en la naturaleza; pero puede y debe observar la ley de libertad, y el objeto fijado por la ley ideal debe ser perseguido por medio del desenvolvimiento humano en el mundo de la experiencia. Por tan-

to, no pueden caer los dos mundos uno fuera del otro, y debe haber un principio de unidad de la naturaleza y del mundo moral.—Y si Kant se servía continuamente de la distinción entre la percepción de las cosas y su esencia propia, no habría una razón para preguntarse si la idea de estas oposiciones no alcanza á la naturaleza de nuestro conocimiento. No está dicho que las oposiciones que se presentan en nosotros (con nuestro pensamiento discursivo, que debe distinguir y analizar para conocer), sean también oposiciones al fondo de la esencia de las cosas. Ya había indicado Kant en la *Crítica de la razón pura*, que el fondo de la materia de nuestro conocimiento puede ser el mismo que aquel que determina las formas bajo las cuales lo ordenamos—y el fondo de los fenómenos materiales podría ser el mismo que éste que está en el fondo de los fenómenos espirituales—y acaba discutiendo la posibilidad de que el fundamento del mundo de la naturaleza y el del mundo de la libertad sean un solo y único fundamento. Hace como el arquitecto que quita los andamiajes una vez terminada la construcción: las distinciones de que se servía en el curso de sus investigaciones para elevarse, las retira cuando está á punto de terminar su obra. De la distinción entre el conocimiento y el mundo, deduce que ésta—hecha por nuestro mismo conocimiento—no puede ser absoluta. Pero para esto se apoya en hechos determinados, que le suministran la ocasión de plantear problemas que aún no había tratado, sobre hechos que demuestran que la naturaleza trabaja en conformidad con sus propias leyes en el sentido de lo que desean y piden nuestro conocimiento y nuestra estimación de valores. ¿Será ella extraña al ideal?

b)—Consideraciones estéticas.

Juicio estético es aquel según el cual decimos que un fenómeno es bello ó sublime. Entonces se pone la cuestión de saber si estos juicios son universales, si pueden expresar algo más que una satisfacción puramente individual. Lo bello se distingue de lo agradable y del bien en que

no depende de la existencia real de un objeto, sino solamente de la imagen, concepción ó idea que de él tenemos. El placer estético es desinteresado y libre. Nace espontáneamente de la facultad de conocer, y se cumple cuando una imagen produce la cooperación armoniosa de nuestra imaginación y nuestro entendimiento: entonces los detalles de la imagen están unidos con facilidad y naturalidad para formar un todo sorprendente. Aquí no entran para nada ni la impresión puramente material, ni el puro concepto: la simple materia no da la totalidad, y el puro concepto da una regla abstracta, que aparece como una violencia con relación á la materia. En los jardines ingleses (1), en las composiciones musicales, en las artes plásticas, los diversos elementos concurren inmediatamente para producir una concepción de conjunto, que satisface en nosotros una necesidad esencial del espíritu. Kant da gran importancia al carácter absolutamente inmediato del juicio estético, y desdén las ideas que pueden hacer nacer la imagen. La belleza *libre* (determinada por lo que Fehner ha llamado el factor directo), es para él la verdadera belleza; la belleza *adherente* (determinada por el factor de asociación) lleva ilegítimamente el nombre de belleza, porque supone ciertas ideas.—Una flor, un arabesco, una fantasía musical, son belleza *libre*; la belleza del hombre es *adherente*, pues supone una idea de lo que quiere decir el concepto de hombre.

Los juicios sobre la belleza (es decir, la belleza libre) son subjetivos, en tanto que provienen de un sentimiento despertado en nosotros por la imagen. Pero por esta razón pueden muy bien ser universales, porque aquí el sentimiento se de-

(1) Un detalle muy característico de la génesis del gusto es el que cita Kant en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo sublime* (1763), «árboles podados simulando figuras» (pág. 4) como ejemplos de tales formas; mientras que en la *Crítica del juicio* (1790), dice: «el gusto inglés de los jardines», aproximándose á lo grotesco que da al gusto ocasión de mostrar su mayor perfectibilidad «en los bosquejos de la imaginación» (§ 22. Nota).

termina por algo que es común á todos los hombres: por la relación entre las facultades del conocimiento, por la necesidad de una relación armoniosa entre la facultad de intuición y la de comprender. Estos juicios estéticos (juicios de gusto) no se prueban, pero pueden ser provocados por una ocasión ofrecida á la intuición inmediata. La universalidad es ejemplar, es decir, se obtiene por ejemplos y no por reglas. Por esto la crítica estética es un arte y no una ciencia.

Igualmente proviene lo sublime de un placer desinteresado, pero aquí la cosa es más compleja. Lo grande, lo inmenso, lo infinito de la extensión y de la fuerza, confunden nuestra facultad de concepción y esclavizan nuestro sentimiento egoísta. Por esto el alma se ve empujada á renunciar á todo lo que es finito y sensible, y á sentir en ella una fuerza que no está, en absoluto, sometida á ningún límite, á saber: la facultad de concebir ideas infinitas y formular la ley absoluta. Así, enfrente del poder de la naturaleza y según una detención provisoria, se produce en nosotros una especie superior de afirmación de nosotros mismos. Lo sublime verdadero no reside, pues, en los fenómenos exteriores, que sólo proporcionan la ocasión de que se manifieste lo grandioso en nosotros. Aquí todavía se pueden aportar juicios universales, pues los juicios sobre lo sublime se fundan en un sentimiento que puede ser provocado en todo hombre suficientemente progresivo.

En los fenómenos que llamamos bellos y sublimes, la naturaleza obra *conforme á sus propias leyes* para producir en nosotros un placer independiente de todo interés egoísta. Es aquel un hecho de gran valor, dado que el sentimiento estético, por su desinterés, es pariente próximo del sentimiento ético.

Kant no se contenta con estudiar la apreciación de lo bello; examina la producción de lo bello en el arte. Esta producción se hace—lo mismo que la apreciación—sin reglas abstractas previas y, principalmente, de un modo involuntario, y, sin embargo, de tal manera, que la obra producida

llega á ser objeto de admiración general y puede servir de modelo. El arte es la obra del genio. El genio es la originalidad *ejemplar*: disposición por la cual la naturaleza da reglas al arte. El arte no obra según reglas ó ideas, pero de sus obras se pueden sacar reglas y hallar en ellas ideas (1). El hecho del genio—lo mismo que el del juicio estético—muestra que el mundo de la naturaleza y el de la libertad no son absolutamente distintos, y que deben tener un fundamento común. Tengamos muy en cuenta estos hechos, declara Kant, antes de hacernos una concepción definitiva del mundo.

c)—**Consideraciones biológicas.**

No solamente la naturaleza muestra su armonía con las leyes de nuestro espíritu produciendo fenómenos bellos y sublimes, y manifestando su actividad por medio del genio. Nos ofrece organismos, es decir, seres de tal naturaleza, que no se comprenden sus diversas partes sino como los medios

(1) Durante el período inmediatamente precedente (el Sturm y Drang), había estado de moda la palabra *genio*. Con ella se expresaba la aspiración hacia el infinito, el deseo de desembarazarse de todas las reglas y leyes. Como faltaba claridad á toda la naturaleza, á todo espíritu indomable le era cómodo cubrirse con esta palabra. «La palabra genio, dice Goethe (*Extractos de mi vida*, libro 19), se empleaba en un sentido tan deplorable, que al parecer iba siendo preciso desterrarla de la lengua alemana. Así, acaso hubieran perdido los alemanes esta palabra, extraña en apariencia, pero que pertenece igualmente á todos los pueblos, si felizmente no hubiera brotado el sentimiento de lo bello y de lo bueno de una filosofía profunda.» Aquí aludía Goethe á la definición del genio dada por Kant en la *Crítica del juicio*, esto es, lo que se ve en el paso precedente, en donde se dice, á propósito del abuso de la palabra genio: «Aún se estaba lejos del tiempo en que se podía declarar que el genio es esta fuerza del hombre que hace la ley y la regla para sus hechos y gestos.» Hay cierta relación entre el concepto de genio en Kant y su concepción de la conciencia como síntesis. En toda conciencia se ejerce un arte oculto en la actividad sintética, que es su propia esencia, pero que no tiene necesidad de ser objeto de conciencia. Y las leyes y las reglas del pensamiento y de la acción que se pueden poner con conciencia, se derivan realmente de este arte oculto. Entonces lo genial no designa más que el apogeo de una forma de actividad que existe en toda la vida espiritual.

ó condiciones de existencia del sér entero. Hay el mismo estrecho lazo de los detalles con el conjunto que en las obras de genio. La naturaleza obra en el mundo orgánico de un modo que difiere á la vez de la producción mecánica de un todo por la reunión de las partes y de la composición consciente de las partes, efectuándose conforme á un plan determinado para formar un todo. Realmente, la actividad organizadora de la naturaleza nada tiene de análoga con las causalidades que conocemos (*Crítica del juicio*, § 65). Sólo podemos hacerla inteligible considerando los organismos como si fuesen producidos bajo la influencia del pensamiento en vista de un fin (supuesto consciente ó no). Pero no es este más que un principio director; no podemos probar la posibilidad para las especies y las formas orgánicas de que estén constituidas por un *processus* natural de desenvolvimiento, conforme á leyes mecánicas. La analogía que se encuentra entre las diversas formas orgánicas, podría indicar su origen común, de modo que la naturaleza habría pasado insensiblemente de las formas inferiores á las superiores. Podría suponerse que los animales acuáticos se han desenvuelto desde luego en animales paludícolas; después, en animales terrestres: las formas acomodadas al medio ocuparían el lugar de las formas menos apropiadas. No hay casi naturalistas, dice en la *Crítica del juicio*, § 80, que no hayan acariciado la idea de una tal hipótesis, una atrevida aventura de la razón, sin duda.

La antinomia entera del mecanismo y de la teleología, de la formación por la reunión ciega de las partes y de la formación por composición ordenada, es debida acaso únicamente á la naturaleza de nuestro conocimiento. Nuestro intelecto procede discursivamente, va de las partes al todo, y mira á éste como el producto de aquéllas; si quiere representarse la propiedad de las partes como determinada por el todo, no puede hacerlo sino representándose la idea del todo como causa subjetiva de la formación y de la unión de las partes. Así el mecanismo y la teleología presenta para nosotros gran

oposición. En el fondo, el encadenamiento mecánico y el teleológico podrían reunirse en un solo principio,—ahora que nuestra razón sería incapaz de dar forma á este principio.

Con este pensamiento, el más profundo que encontramos en Kant, vuelve él á tomar un orden de ideas que le había preocupado en su juventud: lo que está en el fondo de la relación de causalidad de las cosas es lo mismo que lo que hay en el fondo de la finalidad y de la armonía de la naturaleza. «La continuidad en la evolución filosófica de Kant» aparece más claramente en este punto. Sus sucesores especulativos quisieron justamente comenzar en donde él acababa. Para el mismo Kant, era una última perspectiva, una hipótesis final, de gran importancia para la investigación, pero que no podía establecerse dogmáticamente como punto de partida. Su facultad maravillosa de tratar los detalles nimios teniendo en cuenta las líneas generales le asiste aquí. La exposición de su filosofía no puede acabar mejor que por este rasgo, característico de su personalidad de pensador.

7.—Los adversarios de la filosofía crítica.

Una obra como la de Kant no podía esperar ser comprendida muy pronto. Discutía tantos problemas y ofrecía tanto por sus afirmaciones como por sus negaciones, en un encadenamiento tan confuso, un punto de vista tan original, que no es de admirar que los contemporáneos no hayan podido juzgarla atestiguando que penetraban completamente en la originalidad de ella! No todos los juicios emitidos sobre esta obra presentan igual interés para la historia general de la filosofía. Los desdenes de que se hicieron culpables la filosofía de las luces y la escuela de Wolff, sirvieron para testimoniar la dificultad que se experimenta cuando se mantiene uno en un punto de vista antiguo, arraigado, satisfecho de sí mismo, para ponerse al corriente de un nuevo orden de ideas. No todos poseían un conocimiento de sí mismos y una modestia—y también una fe en la verdad, comparables á la manifestada por Mendelssohn en el prefacio á las *Horas mati-*

nales. Se concede, por el contrario, un extraordinario interés á la resistencia que la filosofía de Kant halló en un grupo de filósofos que, bajo diferentes formas, afirmaban la importancia del sentimiento inmediato y de la tradición histórica, y sostenían de un modo general la importancia de la actividad sintetizada, concentrada, del espíritu, contra el análisis y la crítica, que tan frecuentemente determinaban á Kant á hacer profundas distinciones entre elementos que se presentan efectivamente en un lazo indisoluble. Estos espíritus son en gran parte injustos con respecto á Kant, al despreciar las tentativas hechas por él para unir lo que solo había separado por las necesidades de la investigación y de la claridad. Las objeciones que se dirigen, no solo contra la filosofía kantiana, sino contra toda investigación, sirven de contrapeso al análisis de Kant en el hecho de señalar el encadenamiento viviente y concreto de las cosas. Estos adversarios se apoyaban principalmente en Hume, el pensador que Kant había querido sobre todo continuar y sobrepasar, y al cual debía el haber salido de su sueño dogmático. Se apoyaban en la experiencia, especialmente en el sentimiento y en la historia vivida, para luchar contra la filosofía de las luces, á la cual creían que pertenecía Kant. Continuaron tan lejos la oposición de Kant contra el período del *Aufklärung*, que entraron en conflicto con el mismo Kant. En fin, indican puntos de vista é ideas que obraron en círculos extensos, mucho más allá del dominio filosófico, y que tuvieron gran importancia para el sueño de una nueva concepción poética é histórica y de una manera general, para una inteligencia más profunda de la vida.

a) En el primer lugar de este grupo está Juan-Jorge Hamann, amigo de Kant y originario, como él, de Königsberg, al cual se ha llamado el Mago del Norte. La experiencia religiosa le hizo conocer el poder de la fe y las grandes fuerzas adversas de la vida. Una crisis religiosa que se produjo en él durante su estancia en Londres, en donde tuvo ocasión de aprender los lados débiles de su carácter, decidió de toda su

vida. En esta naturaleza profunda y entusiasta que él caracterizó (en una carta á Kant de 27 de Julio de 1759), donde se llama un hombre «al que la enfermedad de sus pasiones da una fuerza de pensar y de sentir de que carece un hombre sano», se desencadenaron emociones violentas. Le parecía estar en el fondo de un foso y divisar en pleno medio día estrellas, invisibles para aquellos que viven á plena luz. Caracteriza á Hamann un sentimiento profundo del misterio de la vida y de las contradicciones que ofrece la existencia al entendimiento fino, cuando van más allá de la superficie. Le gustan los cálculos enigmáticos y las frases paradójales, y sus escritos están llenos de alusiones á la lectura que acaba de hacer, por lo que son frecuentemente incomprendibles sus notas. Las ironías burdas alternan en él con las ideas profundas y con un poder de emoción que nos hace comprender la impresión que producía sobre algunos grandes genios de su tiempo. Para los espíritus piadosos que suspiraban ante la filosofía de las luces y la incredulidad, no sólo era un profeta que hacía volver á brotar las fuentes de la vieja fe; además aparecía á toda la generación nueva como un genio de una fuerza tal, que no podía seguirle la razón de la época. El pensamiento, la imaginación y el sentimiento, se unían en él en una concentración apasionada, para arrancarse con una violencia extremada contra el racionalismo y el sentimentalismo reinante. Era un enemigo jurado de todo análisis, justamente por la razón de que su ardiente sed no podía mitigarse más que en fuentes desbordantes de vida. Ya en su primer libro (*Memorias socráticas*, 1759), declara que es propio de la presunción querer llevar el análisis hasta sus últimos límites: sería querer coger la esencia invisible de la divinidad. También habla de la ignorancia socrática. Necesitamos creer tanto en nuestra propia existencia, como en la de las cosas que están fuera de nosotros; sólo por este camino llegamos á admitirlas. La creencia no es obra de la razón; no puedo ser, por tanto, juzgada por ella. Lo mismo que el genio y la vida, no construye sobre razones.

Allí donde se detiene la ignorancia, el genio divino viene en su ayuda, lo que para Sócrates tiene mayor importancia que toda la sabiduría del mundo.—Más tarde (en *Dudas é inspiraciones*, 1770), declara que el fondo de la religión está en toda nuestra propia existencia y es más vasto que el dominio sobre el que se mueve nuestro conocimiento. El conocimiento es la forma más abstracta de nuestra existencia.—Sólo por medio de la pasión adquieren las abstracciones manos, pies y alas. La vida debe tomarse integralmente. Los filósofos separan lo que la naturaleza ha reunido. Para expresar en su integralidad esto fondo integral de la vida, Hamann recurre al principio de Bruno de la coincidencia de los contrarios, y lo declara más precioso que toda la crítica de Kant. Escribe á éste (1759), la razón no os es dada —como ha demostrado Hume— para llegar á ser prudente, sino para reconocer vuestra locura y vuestra ignorancia; lo mismo que la ley de Moisés no se ha dado á los judíos para hacerlos justos, sino para hacer más graves sus pecados. Todo lo que podemos saber lo adquirimos de la experiencia, de la tradición y del lenguaje.

Hamann leía con gran interés los escritos de Kant (*El humilde maestro*, después *Nuestro Platón*); la *Crítica de la razón pura* le dió, naturalmente, mucho que pensar. Enseguida de aparecer esta obra, bosquejó una crítica que guardó, sin embargo, en el escritorio, quizás porque comprendió que su inteligencia era, con respecto á la de Kant, lo que la arcilla con respecto al bronce, ó quizás para no herir á Kant, al cual estaba reconocido. Hasta después de la muerte de Hamann (1788) no se imprimió su *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*. Veía en la filosofía kantiana un ensayo abortado de manumitir la razón de toda tradición, de toda creencia y de toda experiencia, y combatió, especialmente, la distinción que Kant hizo entre la materia y la forma, la sensibilidad y el entendimiento. ¿Para qué esta separación violenta, ilegítima, arbitraria de lo que ha reunido la naturaleza? En realidad, se produce un movimiento circular

perpetuo. Sin cesar suben hasta la razón intuiciones; descienden á la sensibilidad conceptos.— En una carta que escribió mientras leía la *Crítica de la razón pura*, llama á Kant el Hume prusiano, declarando que prefirere el Hume inglés: «Hume ha sido siempre mi hombre; él, por lo menos, ha ennoblecido el principio de la creencia y lo ha incorporado á su sistema. Nuestro compatriota runia siempre los asaltos contra la causalidad, sin pensar en este principio. Yo no creo esto honrado.» (Carta á Herder, 10 de Mayo de 1781.) Ya había dicho en una obra anterior (*Última declaración de voluntad del caballero Rosa-Cruz sobre el origen divino y humano del lenguaje*) (1772): «Ignorais, pues, filósofos, que no existe lazo físico entre la causa y el efecto, entre el medio y la intuición; pero sí un lazo moral é ideal, quiero decir, el lazo de la fe del carbonero.» Y aquí remite otra vez á Hume de un modo expreso.

No había nacido Hamann para escribir grandes obras y desenvolver extensamente sus pensamientos. Pero sus oráculos entusiasmaron á Herder y Jacobi, que continuaron su obra oponiendo, como él, la creencia á la razón, bajo el patronato de Hume. Sin embargo, fueron más hijos de su tiempo que el «Mago del Norte», al que se tenía por el más creyente de los creyentes (pero también el más libre, por ser el más profundo). Hamann era un luterano creyente. Herder y Jacobi estaban más cerca del siglo de las Luces, sobre todo bajo su forma sentimental, aunque, como su maestro, combatían la razón con sus análisis y sus procedimientos justificativos.

b) Hamann (nació en 1730, falleció en 1788) era un pobre empleado de aduanas en Königsberg. Su concepción de la vida ya estaba fundada cuando Kant no había despertado aún de su sueño dogmático. Juan Godofredo Herder (1744-1803) había sido en su juventud discípulo de Kant y estuvo muy influido por el punto de vista en que Kant se colocó en los años siguientes á 1760. Pero en Königsberg halló igualmente á Hamann, cuya influencia le cegó. Dotado de un gran sentido de lo primitivo, de lo popular, de las pro-

ducciones inconscientes, tendía á introducir en la literatura un espíritu más fresco y enérgico. Goethe refiere (*Páginas de mi vida*) haber aprendido de Herder que la poesía es un don hecho al pueblo, á todo el mundo, y no el patrimonio particular de algunos espíritus delicados y letrados. Herder defendía, como Rousseau, el derecho de lo natural y de lo humano; pero posela el sentido histórico en más alto grado que Rousseau, y en su concepción de la naturaleza sufrió la influencia de Goethe, con el que cambió ideas cuando estaba de superintendente en Weimar, hasta el día en que diferencias de criterio sobre el arte y la política produjeron una ruptura. En su obra maestra (*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, 1784-1791) se separa de su antiguo maestro Kant. Herder rehusaba concederle que el fin está en el espacio y no en el individuo aislado. Cada individuo precisamente está destinado á toda la felicidad y á todo el progreso que le son posibles en el grado en que se halla; pero para que se pueda alcanzar este fin, es preciso que se produzca una reciprocidad de acción entre los individuos, y que se transmitan de generación en generación los medios de cultura adquiridos. Este lazo entre los individuos y las generaciones hace que haya una humanidad y una filosofía de la historia. En la naturaleza inconsciente obran ya fuerzas ideales que crean y organizan según un tipo determinado. La teoría de las mónadas de Leibnitz, se transforma en Herder en una teoría de fuerzas orgánicas, que obran en la naturaleza entera en diferentes grados y escalones por analogía con la fuerza activa de nuestro pensamiento. «La fuerza que en mí piensa y obra es, por su naturaleza, una fuerza tan eterna como la que tienen juntos soles y estrellas... Toda existencia es idéntica á sí misma, es un concepto indivisible.» (*Ideas*, I, pág. 7-8). Así se toma por base el pensamiento que expresa el último presentimiento de Kant, y Herder halla, por medio de la gran analogía de la naturaleza, un encadenamiento de todas las cosas, tanto en el universo como en la historia, encadenamiento que nos enseña á